

Análisis y crítica

**Carlos Fernández Liria
Ignacio Planes (eds.)**

**¿Actualidad del humanismo
e inactualidad del hombre? (I)**

La querrela del humanismo en el siglo XX

Elementos para una tónica

**Guillermo
Escolar**
E D I T O R

El presente volumen reúne la primera parte de los trabajos desarrollados en el proyecto de I+D *Naturaleza humana y comunidad III: ¿actualidad del humanismo e inactualidad del hombre?* (nº de referencia: FFI2013-46815P), concedido por el Ministerio de Economía y Competitividad, dentro del Programa Estatal de Fomento de la Investigación Científica y Técnica, Subprograma de Generación del Conocimiento.

1ª edición, 2018

© Los autores de sus respectivos trabajos

© Escolar y Mayo Editores S.L.

Avda. Ntra. Sra. de Fátima 38, 5ºB

28047 Madrid

info@guillermoescolareditor.com

www.guillermoescolareditor.com

Diseño de cubierta: Javier Suárez

Maquetación: Equipo de Guillermo Escolar Editor

ISBN: 978-84-17134-64-8

Depósito legal: M-37379-2018

Impreso en España / Printed in Spain

Kadmos

Compañía 5

37002 Salamanca

Reservados todos los derechos. De acuerdo con lo dispuesto en el Código Penal, podrán ser castigados con penas de multa y privación de libertad quienes, sin la preceptiva autorización, reproduzcan o plagien, en todo o en parte, una obra literaria, artística o científica, fijada en cualquier tipo de soporte.

INTRODUCCIÓN

Prólogo

IGNACIO PLANES - CARLOS FERNÁNDEZ LIRIA

Universidad Complutense de Madrid

En octubre de 1945, pocos meses después del fin de la Segunda Guerra Mundial, y en medio de un complejo debate acerca de cuánta había sido la complicidad del pueblo alemán con las políticas nazis de exterminio, Hannah Arendt escribía lo siguiente:

Desde hace ya muchos años venimos encontrando alemanes que se declaran avergonzados de ser alemanes. A menudo me he sentido tentada de responder que yo estoy avergonzada de ser humana. Esta vergüenza elemental, que hoy comparten muchas gentes de las más diversas nacionalidades, es lo que finalmente queda de nuestro sentido de la solidaridad internacional (...). Pues la idea de humanidad, una vez purgada de todo sentimentalismo, tiene la muy seria consecuencia de que, de una forma u otra, los hombres han de asumir una responsabilidad por todos los crímenes que los hombres han cometido, y de que todas las naciones comparten la carga del mal que todas las otras han cometido. La vergüenza de ser un ser humano es la expresión puramente individual y todavía no política de esta intelección¹.

Si no nos es difícil entender o compartir a menudo ese sentimiento de vergüenza (del que Marx decía que «es ya una revolución»²), hoy no resulta, en cambio, tan transparente el sentido de esa *humanidad* como idea vinculante. De hecho, apelar a una humanidad común a estas alturas, cuando son las numerosas identidades políticas y las intersecciones de su opresión las que nos ponen en evidencia y reclaman nuestra responsabilidad, parece más el prejuicio difuso y cursi de ciertas personas contra el feminismo o el antirracismo que una iniciativa política creíble y legítima.

¹ Hannah Arendt, «Culpa organizada y responsabilidad universal», en *Ensayos de comprensión, 1930-1954*, Madrid, Caparrós, 2005, pp. 164-165.

² Karl Marx, «Carta a Ruge» [marzo de 1843], en Karl Marx, Arnold Ruge, *Los anales franco-alemanes*, Barcelona, Ediciones Martínez Roca, 1970, p. 46.

No hizo falta mucho tiempo desde 1945 para que la bandera del *humanismo* se convirtiera en otro amaneramiento parisino en boca de la carcundia; cabe preguntarse, sin embargo, si la vergüenza de ser humanos también ha quedado obsoleta como indicio ético de otra política posible.

Este libro forma parte de una investigación de más de una década alrededor del concepto de «naturaleza humana» y la compleja relación de este principio antropológico con la comunidad civil, bien como resultado de una serie de instituciones históricas dadas (el cosmopolitismo), bien como presupuesto para ciertos proyectos e instituciones igualmente circunstanciadas (y, a la postre, tendentes a una deshumanización a gran escala). La premisa de la que partió el trabajo de nuestro grupo *Metafísica, crítica y política*, y el presupuesto común de los tres volúmenes que encabeza este libro, es el anacronismo del concepto de *hombre* en tiempos de la técnica moderna. Construida durante siglos por la tradición de las humanidades o *humaniora* y su recepción en la filosofía clásica alemana, la noción de *hombre* va a volverse problemática, si no inmanejable, tras la revolución industrial y el llamado «giro antropológico» de finales del siglo XVIII. Con la perfectibilidad técnica de las facultades humanas, pronto emergen nuevas concepciones de la *humanitas* que están en las antípodas de las tematizadas por los humanistas clásicos: lo humano empieza a presentarse, ya desde el siglo XIX, como el residuo inaprovechable de dicha perfectibilidad. Es a partir de ese desajuste entre la humanidad vivida y la *humanitas* concebida, entre la vivencia de la condición técnica y las categorías con las que esta ha intentado pensarse, que florecen las distintas variantes de un fenómeno que hemos venido llamando «antihumanismo práctico».

Después de varios años estudiando las distintas formas que ha adoptado este antihumanismo práctico, nos enfrentamos aquí a una cuestión propia del siglo XX: el auge del *humanismo* sartreano en las ascuas de la masiva deshumanización que supuso la Segunda Guerra Mundial, así como su rápida caducidad ante diversos tipos de «antihumanismo teórico» –de inspiración estructuralista–. Nuestra investigación, motivada por la pregunta de Jean Beaufret acerca de cómo volver a dar sentido a la palabra *humanismo*, propone –en la respuesta que le dio Heidegger– un probable germen (sin ser el único) de los antihumanismos teóricos de la segunda mitad del XX. Paradójicamente, de la crítica heideggeriana al humanismo también podrían derivarse nuevos «humanismos» involuntarios (en ciertos trabajos de Gilles Deleuze o el último Michel Foucault) que hoy, bajo la guisa de «humanismos prácticos», relanzan la misma problemática del ser, el lenguaje, la libertad y la responsabilidad con la que Kant rescataba,

en su *Crítica de la facultad de juzgar*, la tradición de los humanistas clásicos. La única vía para restituir un humanismo práctico que no suponga una mercancía ideológica al servicio de la deshumanización pasa –esta es nuestra hipótesis– por reconstruir el hilo de esa tradición humanística europea que aún atisbamos en el proyecto crítico kantiano.

Cuando Foucault decía, a propósito de Claude Lévi-Strauss y de Jacques Lacan, que los jóvenes de su generación «descubríamos que la filosofía y las ciencias humanas vivían sobre una concepción muy tradicional del sujeto, y que no era suficiente decir, con algunos, que el sujeto era radicalmente libre, y con otros, que estaba determinado por condiciones sociales»³, encontramos esta misma pugna de lo teórico y lo práctico en el centro de su programa arqueológico, no con el fin de aniquilar al periclitado «hombre» del humanismo, sino para explicitar las estructuras históricas que hacen posible al sujeto del lenguaje y la libertad. Frente a los temores de que el estructuralismo supusiera una vuelta al determinismo sociológico o el colmo de la calculabilidad a escala social, la discreta noción de lo humano como «residuo» que hallamos en estos autores puede ser la base de un humanismo legítimo y actual, pero también puede devolvernos un sentido de la *humanitas* que sea humanístico, esto es, previo a la irrupción de las «ciencias humanas» y de paradigmas historicistas o biologicistas. Esto solo se explica si recordamos que los herederos de Heidegger o Sausure son, en primer lugar, herederos de Kant.

Abrimos el volumen con una reflexión de José Luis Pardo acerca de los avatares del humanismo a lo largo del siglo xx. Tal vez sorprenda hoy la coincidencia histórica, al cabo de dos guerras mundiales, de la caída en desgracia de la categoría «hombre» con el esporádico fervor del *humanismo* que abanderase Jean-Paul Sartre. Habría que atender a las condiciones económicas y técnicas que hicieron necesaria una reacción pro-humana ante la masacre bélica, puesto que también hicieron posible su reducción a una simple moda intelectual, una ideología tan superficial y efímera como cualquier mercancía. El humanismo, entonces, parecería más bien un síntoma irrelevante, previsible e inocuo de un desaguizado mucho más profundo, tanto que su comprensión teórica no podría recurrir ya a ninguna antropología para explicar este escenario. La estrategia sartreana de publicitar el existencialismo bajo la decorosa guisa del humanismo quizá le permitía desnaturalizar todo lo que de inhumanos tuvieran los hombres, pero

³ Michel Foucault, «Lacan, le ‘libérateur’ de la psychanalyse», en *Dits et écrits, tome IV*, Paris, Gallimard, 1994, p. 205 [traducción de Gabriel Meraz disponible online].

el paso que va de no esencializar la monstruosidad a desafiar por vía técnica cualquier límite antropológico se reveló, a la postre, demasiado corto. Esta pugna entre la superación técnica de lo humano y las fuerzas inhumanas que parecen motivarla bien podría ser el estado actual de una quiebra anterior propia de la modernidad, cuando la sólida continuidad histórica de los estudios humanísticos empezó a verse cuestionada por la irrupción de un imprevisto factor inhumano en distintos fenómenos y campos del saber. El humanismo, por tanto, habría surgido como un intento, bajo condiciones industriales, de volver a poner al hombre en el centro de un proyecto comunitario, cuando del hombre ya solo queda una definición fisiológica. Tras la «muerte» (teórica) del hombre a manos de Lévi-Strauss, Foucault o Althusser, queda por ver, a lo largo de este libro, si ese intento puede –y en qué términos– reemprenderse a día de hoy.

A modo de mapa histórico de la cuestión, Diogo Sardinha ofrece un repaso filológico para circunscribir el sentido contemporáneo del *humanismo*, una acepción que surge en el siglo xx separada de sus presuntos orígenes renacentistas por una revolución técnica. Ni es posible leer la entera historia de la filosofía desde esta categoría decimonónica, ni Althusser carecía de antecedentes cuando acuñó su «querella del humanismo». En efecto, Althusser nos da las coordenadas del debate que aquí retomamos: la denunciada insuficiencia del *humanismo teórico*, la irrupción en el siglo xx de numerosos defensores del *antihumanismo teórico*, y el urgente añadido de un *humanismo práctico* que no contribuya al proceso de deshumanización que pretendíamos tematizar e impugnar. El contexto franco-alemán de esta querella, indisoluble de la era de la técnica en la que surge, tiene uno de sus pivotes en la obra de Jean Hyppolite, cuya crítica a Sartre –en clave heideggeriana– va a heredar su alumno Foucault bajo la forma de lo que hoy tildamos de antihumanismo teórico. El enfrentamiento entre la «especulación» ontológica de Heidegger y el moralismo humanista de Sartre se traducirá, en la introducción de Foucault a la *Antropología en sentido pragmático* de Kant, en una crítica a las «falsas antropologías» en filosofía que –si bien debe mucho a Heidegger– halla la manera de separarse de él: al restringir el proyecto heideggeriano al marco de una épistémè concreta, y al mismo tiempo devolver su valor a la particularidad de lo empírico (sin por ello privilegiar el ente *hombre* como hiciera Sartre), Foucault inaugura nuestra comprensión actual de la «muerte del hombre».

El texto fundamental para entender la querella del siglo xx entre humanistas y antihumanistas no es, empero, la conferencia de Sartre, sino la *Carta sobre el humanismo* en la que Heidegger se desmarca de cualquier

posición sartreana. Este breve escrito, en pleno recuento de los daños de la Segunda Guerra Mundial, dibuja (pero no sistematiza) la posibilidad de una ética que no incurra en metafísica –presupuesto que comparten, a juicio de Heidegger, tanto la barbarie técnica y bélica como sus críticos humanistas–. La cuestión que nos planteamos aquí es si esa normatividad no-metafísica constituye un antihumanismo (algo así como un ejercicio de solipsismo por parte del *ex-sistente*) o si, en el mejor de los casos, podemos leerlo como un «humanismo extraño».

El artículo de Antonio Gómez recuerda, con la *Carta sobre el humanismo*, que el proyecto heideggeriano de destrucción de la tradición metafísica, ya desde *Ser y tiempo*, desarrollaba una crítica tanto a la subjetividad cartesiana (que aborda al ser en términos de calculabilidad y dominio) como al humanismo (que privilegia al ente *hombre* al mismo tiempo que lo hace depender, en su definición, de aquellos entes de los que se diferenciaría por un vínculo de sujeto a objeto). Heidegger desdeña el *cogito* cartesiano y el para-sí sartreano como reducciones de la esencia de lo humano, que radicaría, según él, en su abrirse a (y ser trascendido por) el ser. Esa relación de «cuidado» del ser, descrita en una jerga agropecuaria tan evocadora como vaga, se nos presenta como una praxis de *excentricidad* o descentramiento que Heidegger no acaba de concretar, y son las alternativas al solipsismo de ese *ex-sistente*, pero también al sujeto del *cogito*, lo que explora este artículo, en una defensa de los vínculos de *reconocimiento* contra quien los despreciara como otra «metafísica».

Nuestro argumento oscila inevitablemente entre los polos de lo teórico y la praxis, conforme al eje que esbozó Althusser en su planteamiento de la querrela. El desarrollo de la técnica ha derivado en una progresiva deshumanización a gran escala, no solo en el sentido de despreciar aquella esencia antropológica que hacía irreductible lo humano, sino también en la medida en que nuestra actual noción de la *humanitas* ha quedado redefinida, justamente, como una rebaja de aquello que parecía irreductible, como un grado menor de lo que ya era un residuo innegociable, a saber, la libertad o voluntad humana. El capítulo de Carlos Fernández Liria se ocupa de deshacer un malentendido acerca de los responsables de esta deshumanización práctica, que poco tendrían que ver con el esfuerzo del antihumanismo teórico –en Althusser, pero antes en Marx– para comprender los presupuestos y consecuencias que tiene cualquier gesto práctico en el campo de la economía política. Es la lógica de la producción capitalista la que se opone a un mínimo antropológico, regateando toda posibilidad de arraigo social, moral o simbólico de los sujetos, que ya no experimentan

cada aspecto de su vida como hombres libres, sino como proletarios. Esta condición proletaria, tal como la describieran Marx y Engels, se caracteriza por su falta de vínculos familiares o religiosos, por su flexible indiferencia de edad, nacionalidad y sexo, y por padecer como síntomas individuales lo que antaño fueran debilidades compartidas por todos: lo humano, bajo condiciones capitalistas, se vuelve antropológicamente irreconocible. Se hace necesario, sin embargo, distinguir este antihumanismo en lo práctico de la estrategia teórica con la que Marx deja en suspenso la humanidad de los sujetos del sistema social, semiótico u ontológico que estudia. El énfasis de Althusser en el «antihumanismo teórico» de Marx responde al hecho de que no es posible medir los efectos de la *epojé* práctica sin un trabajo previo de *epojé* teórica. Así las cosas, el problema de la antropología moral en el humanismo clásico alcanza, con la técnica, las desconcertantes proporciones de lo que Günther Anders calificó de «desnivel prometeico»: la responsabilidad ya no se juega entre hombres, sino entre la humanidad y las estructuras que la neutralizan, si consideramos hasta qué punto los genocidios y expolios de los periodos de acumulación originaria nos definen desde entonces, es decir, hasta qué punto nuestra condición proletaria supone ya una violencia práctica (por mucho que la limitemos o la hagamos confortable). La entrada de las estructuras en el terreno de la ética implica que, para mantener nuestra condición moral de hombres, nuestra capacidad de imputar y juzgar moralmente, primero debemos ser como mínimo historiadores y, desde ese diagnóstico teórico, defender las estructuras a las que debemos la libertad.

Que la vida moral en condiciones capitalistas nos exige a todos un compromiso con la historia es, a la vez, premisa y conclusión del trabajo de Juan Varela-Portas, que aborda el testimonio histórico de la deshumanización que registró Primo Levi en *Se questo è un uomo*, con el fin de extraer la noción ideológica de lo humano que opera en la novela. El campo de exterminio, para Levi, tiene por meta la gradual bestialización de los confinados, una desintegración de toda vida cívica mediante su sometimiento a una temporalidad sin límites en los que proyectarse (un tiempo artificial que no conforma historia), pero también la reducción de sus distintas lenguas a una koiné elemental de imperativos e interjecciones. La dificultad para que el lenguaje dé cuenta de la experiencia del Lager se convierte, así, en la única posibilidad de mantener la propia humanidad: uno se humaniza a través del testimonio, de un doloroso esfuerzo por defender el lenguaje y la historia por encima de la propia vida biológica. Del hecho mismo de escribir el libro como ejercicio de memoria, así como de las reflexiones

de Levi, se desprende una identificación entre la *humanitas* y la capacidad intelectual como forma de participación en una comunidad (en un gesto quizá italiano y burgués, pero indudablemente hebreo), mas por ello también se identifica la *humanitas* con la condición de *propietario* reconocido por ley. Las referencias a Dante como exponente de la *civiltà* se cruzan con descripciones de una explotación propia de un capitalismo sin restricciones jurídicas o morales: dignidad humana y legalidad son dos caras del mismo residuo del genocidio fabril. En el balance final, la degradación y la sumisión tienen algo de humanas (la inhumanidad nunca llega a ser infinita o desinteresada), mientras que los raros momentos de resistencia tienen un carácter absoluto, definitivo: en el corazón de lo humano, sugiere Levi, conviven la ética de la *zona gris* y la *transhumanidad* de la «saldà voglia» dantesca, la voluntad incondicionada como una dignidad que nos eterniza. Tal facultad para lo incondicionado, esa libertad que define nuestra humanidad y a la vez nos resulta casi inhumana o monstruosa, es la que intentamos problematizar en la segunda parte del volumen.

El embate antihumanista se nutría expresamente de aportaciones de corte estructuralista por parte de disciplinas como la lingüística y la antropología. La atención a las estructuras gramaticales, semióticas o sociológicas que subyacen a nuestra subjetividad suponía un jarro de agua fría para los universales filosóficos de los últimos siglos, demostrando que las «esencias» antropológicas en las que se fundaba la legitimidad de no pocas instituciones modernas tenían unas coordenadas espaciotemporales muy limitadas. La ironía es que el sujeto universal que se deducía del paradigma estructural ha sido, a lo largo del siglo, acusado por igual de rayar en la nada absoluta (Ricoeur) y de suponer ya demasiado (según los postestructuralistas).

A propósito de la estela del antihumanismo semiológico, Silvia Castro delinea un mapa en el que situar esa difusa corriente que se ha querido llamar «postestructuralismo» en vista de sus continuidades y extravíos respecto de la lingüística estructural de Saussure. Aparte de constituir un canon bastante variable y cuyos miembros rehúsan el sambenito, el postestructuralismo habría generado toda una pugna por los prefijos con los que describir la particular relación que estos autores mantendrían con el estructuralismo. Aunque Derrida, Foucault, Deleuze, Althusser o Lacan heredan de Saussure, Marx, Freud y Lévi-Strauss una cierta sospecha sistemática (abordando cualquier fenómeno social o psicológico como si estuviera estructurado como un lenguaje), les caracterizaría una radicalización de la crítica estructuralista al referencialismo (disolviendo la unión

entre lenguaje y mundo). En esta radicalización se han querido ver rasgos de «antiestructuralismo» (su talante anticientífico, el cuestionamiento de la inmutabilidad de las redes semióticas que el estructuralismo había universalizado) o incluso un programa «neoestructuralista» (descentrando todo sentido rector o trascendencia de las estructuras), amén de una evidente herencia nietzscheana en su énfasis en la *diferencia ontológica*. Pese a las notables diferencias entre estos autores –que ellos mismos se esforzaron por explicitar–, aparece una coincidencia a la altura del sujeto: donde el estructuralismo avanzaba un prototipo de subjetividad mínima y universal como producida por la estructura, las objeciones de estos autores a la supuesta solidez de las estructuras tienen como efecto abrir un margen de indeterminación y, con ello, ampliar el espectro de subjetividades posibles, de tal modo que el sujeto de estas teorías surge en el lugar reservado para lo imprevisto, el acontecimiento. También puede ser, empero, que dismantlar ese sujeto universal del estructuralismo conlleve ceder el último reducto de humanidad que ponía de acuerdo a ciencia, moral y derecho.

En esta línea, y retomando las problemáticas filosóficas de la edad moderna (con especial atención a Kant), Guillermo Villaverde relee el conflicto entre las tesis de la antropología estructural y la corriente hermenéutica a propósito de sus paradigmas de «ciencia social» o «ciencia humana»: para unos fundada en la estructura, para otros cuestionada por el acontecimiento. En el esfuerzo de Lévi-Strauss por explicitar las leyes que estructuran la presunta espontaneidad del entendimiento resuena la idea, propia de la filosofía moderna, de la matemática del entendimiento como sumisión radical, ausencia de arbitrio. Si bien la matematización del inconsciente permitiría hacer de los saberes humanos una ciencia tan exacta como la física, los pensadores de la fenomenología y la hermenéutica no dejan de subrayar el carácter primario e irreductible del *sentido*, así como la esencial *singularidad* a la que debe atenderse cuando se toma al humano como objeto de estudio y –especialmente– como observador hermenéuticamente ubicado (es decir, con prejuicios), con lo que prácticamente impugnan la posibilidad misma, no ya de una matemática de lo humano, sino de una ciencia universalmente válida. Antes de que reduzcamos la ciencia a una metodológica neutralización de la singularidad del *acontecimiento* del que nace la ciencia misma, cabe recordar con el Kant más proto-estructuralista que la construcción matemática es siempre una ruptura epistemológica: no por estar históricamente fechada deja de fundar un universal, pero no por tomar menos elementos de la existencia y su círculo hermenéutico está menos arraigada en ellos. El problema, por tanto, reside en las consecuen-

cias prácticas de un gesto teórico, a saber: si la empresa del antihumanismo teórico (dar una definición universal de lo humano al modo de un «sujeto trascendental») implica hipostasiar un mínimo demasiado infrahumano (y, con ello, abrirle paso a la deshumanización técnica) o permite, más bien, fundar las condiciones mismas del acontecimiento.

Esta neutralización del acontecimiento por la cual se funda la ciencia reaparece, en Gadamer y Ricœur, como la cuestión de la *Verfremdung* o distanciamiento y su difícil encaje en la ontología hermenéutica. El trabajo de Felipe M. Ignacio ahonda en este asunto para evaluar hasta qué punto el conflicto con el estructuralismo fue, de hecho, crucial para el desarrollo de lo que hoy recordamos como la aportación de Ricœur a la filosofía hermenéutica. El *Dasein* supone, para Ricœur, un liberador giro del método fenomenológico (que Husserl reducía a una filosofía idealista y cartesiana) hacia una ontología de la comprensión pero, al formularlo, Heidegger desatiende el problema de la validez epistemológica de las interpretaciones. El fracaso de Gadamer para articular hermenéutica y metodologismo, pero también el desafío de la antropología estructural como ciencia humana que relativiza el sentido y la intencionalidad de la conciencia, urgen a Ricœur a desarrollar una fenomenología del sentido alternativa, que incluya el rigor estructuralista como una parte necesaria pero insuficiente de una labor hermenéutica más amplia. Por un lado, la lingüística del discurso o *predicación* en Benveniste le ofrecerá una vía de objetividad metodológica en el *sentido* de *lo dicho*, un plano que permanece idéntico frente a la pluralidad de *decires* y su evanescencia como acontecimientos. Por otro lado, ese sentido remitiría a una *referencia* como ulterior criterio de objetividad, y esta referencia, que para la fenomenología siempre había sido la intencionalidad ontológica inscrita en el discurso, encuentra su metodología en la pragmática de los actos de habla de Austin. Finalmente, es el estudio del *texto* y su interpretación lo que permite a Ricœur incorporar un método crítico a la ontología heideggeriana y, al mismo tiempo, impugnar la maniobra estructuralista, insuficiente en su empeño por explicar formalmente cualquier texto sin comprender su función referencial (su articulación en una cadena de actos interpretativos en dirección a una comprensión del sí mismo). Una hermenéutica ontológica del *sí mismo*, por tanto, no estaría lejos de la ética del *cuidado del ser* que evocaba Heidegger.

Es a estos nuevos universales, a las maneras en que la apertura ontológica o el acontecimiento se traducen en praxis, que nos referíamos cuando enfrentábamos la huella histórica del *antihumanismo teórico* con la forma en que la filosofía abordó la necesidad de una *humanitas* normativa. Si por hu-

manismo práctico debemos entender una ética o teoría política en la que se conjetura, se pone a prueba o se avanza una concepción del sujeto distinta de la que extiende la deshumanización técnica, antes habremos de asumir que estas nuevas prácticas corren el riesgo de no parecerse demasiado a la idea clásica de *la política*. En la medida en que la «naturaleza humana» y el sujeto tradicional quedan desplazados y ceden el lugar central a la «apertura» (ontológica y pragmática), la política de partidos y proyectos empieza a ocupar un nivel distinto de –y permeable a– la vivencia de *lo político* en el plano personal, en el que se cruzan, chocan, retroalimentan y alteran lo subjetivo y lo impersonal, lo yoico y lo impropio. De estos distintos niveles de lo político da cuenta el escrito de Nathan Widder, que rescata el valor político del pensamiento de Deleuze y Guattari y su crítica al «sujeto» implícito en todo «yo». La hipótesis del «cuerpo sin órganos» se presenta como último hito de toda una tradición especulativa alrededor del concepto de *pulsión* y de la particular noción de *sujeto* que de este podemos colegir, así como de las prácticas micropolíticas que presuponen un ámbito pulsional y no-subjetivo en la vida política, esto es, un campo de intervención política que se juega en los titubeos cotidianos de nuestra identidad.

Esta apreciación de la potencia política del cuerpo sin órganos se sigue de una reflexión «prudencial», a propósito de la normatividad o virtualidad crítica que debe acompañar a toda institución de un cuerpo sin órganos. Emma Ingala recuerda cómo las derivas que actualmente desnaturalizan lo humano –en su flexibilización social, técnica o económica– se han nutrido del pensamiento antihumanista (desde La Boétie hasta los postestructuralistas franceses), y a tales derivas opone una alternativa de corte naturalista, presente en los ensayos menos aparentemente antropológicos de Deleuze y Guattari: la propuesta de un universalismo desde la prudencia y bajo ciertos límites, el llamado «devenir todo el mundo». El giro conceptual que va de *El Anti-Edipo* a *Mil mesetas* apunta a la precaución de sus autores para no sustancializar el vacío antropológico en la enésima empresa política deshumanizante, sirviéndose de una serie de pares (que opondrían lo actual y lo virtual) para desarrollar una ciencia de los límites que, como un arte de la prudencia, debe acompañar a todo descentramiento de una presunta «naturaleza humana». Así, el «devenir todo el mundo» no se nos plantea como otro *proyecto* de humanismo práctico, sino como su condición de posibilidad, la capacidad de ampliación de lo que entendemos por *humano*.

La plasmación más evidente de estos riesgos y estrategias de la micropolítica de gran alcance la tenemos, más encendida que ninguna otra, en

los debates de los diversos movimientos feministas contemporáneos. En el texto que dedica a esta cuestión, Sara Ferreiro estudia la resonancia de la querrela entre las posiciones humanista y antihumanista en el ámbito específico de la teoría feminista contemporánea. La tesis de la «muerte del sujeto», en la que Judith Butler podría haber apoyado sus análisis de ciertas prácticas performativas como potencialmente emancipatorias, amenaza con abolir la posibilidad misma de lo político, de acuerdo con la crítica de Seyla Benhabib. Sin embargo, es necesario demostrar que la obra de Butler no suscribe tanto como problematiza la presunta muerte del sujeto y, en todo caso, señala las exclusiones en juego cada vez que se enuncia un «nosotras» como sujeto político del feminismo. El variado itinerario temático de la propia Butler hasta su universalismo de la vulnerabilidad, así como los debates actuales en el seno de las luchas feministas (en lo que hace, por ejemplo, a la interseccionalidad de las opresiones o a las disputas entre el autodenominado *feminismo radical* y el transfeminismo), dan una idea de la aceleradísima caducidad a la que se arriesga cualquier sujeto que propugnemos como proyecto político. De ahí que el pensamiento de Butler, probablemente la tentativa más difundida y vigente de una antropología pragmática heredera del antihumanismo teórico, identifique a su «sujeto vulnerable» más con la apertura misma a distintos proyectos y reformulaciones que con una identidad estable.

Finalmente, incluimos a modo de epílogo una reflexión de Félix Duque acerca del «rearme moral» en los nuevos humanismos. Su artículo se remonta a la ética kantiana (el carácter antropológicamente constitutivo de la libertad) como innegable presupuesto del humanismo sartreano: así como la moral en Kant presupone una cierta antropología (un sujeto patológico, necesitado de motivos impulsores y guiado por ideas regulativas), la antropología de Kant es esencialmente *moral* (el hombre se define, ante todo, por la ley moral a la que debe su libertad, su facultad de actuar de forma incondicionada). Con todo, parece paradójico –y es una paradoja que atraviesa todo el volumen– que debamos esta antropología pragmática al autor de una filosofía tan celebradamente antihumanista. Duque juega a contemplar la historia de la filosofía como una ondulante intermitencia entre los fecundos hitos de la metafísica antihumanista y sus «horas bajas» de anodino antropocentrismo, si bien su principal tesis es que esta dialéctica –y lo que ella comparta con el comunismo más teleológico y profético– podría haber llegado a su fin, a juzgar por el éxito, históricamente insólito, de un nuevo humanismo tecnológico y artístico de masas: un humanismo del fin de los tiempos que identificaría a sus sujetos con

la entera humanidad. La euforia de ciertos autores por la comunidad cibernética nos devuelve a la condición fragmentada del *anthropos*, dividido entre su maleabilidad técnica, laboral, biomédica o digital, y los ocasionales fenómenos, síntomas, imprevistos y resistencias en los que atisbamos su irreductibilidad. No parece casual que esas resistencias a la explotación técnica sean, también, resistencias a la inteligibilidad, puntos ciegos que desajustan uno u otro modelo antropológico.

Este residuo con el que cerramos el libro es un núcleo de antihumanismo como esencia misma de lo humano, de tal modo que aquel extraño animal que por definición no es reducible a mera naturaleza o historia tiene, en su médula, una referencia a la naturaleza y a la historia. Esa referencia es la muerte, la resistencia interna por la que llamamos a lo irreversible «historia» y por la que podemos llamar a la indisponibilidad sencillamente «tierra». Si lo *humano* es todo aquello que invoca nuestra vuelta al *humus*, al אָפֶרֶת (*afar*) bíblico, tal vez podamos redefinir el humanismo como aquel proyecto teórico-práctico que atienda y haga justicia a la indisponibilidad, a las resistencias, a los límites con los que choca nuestra suficiencia técnica. El humanismo no puede ser sino práctico, en la medida en que nuestro límite moral (la ley, la voluntad) emula el límite lógico, ontológico y fáctico del *humus*: conocer este ya implica reconocer aquel. El propio Primo Levi concluye –más por su propia experiencia de degradación que por manejo del pensamiento kantiano– que incluso cuando transgredimos la ley estamos, al menos, reconociendo que esa es la ley: «Es hombre quien mata, es hombre quien comete o sufre injusticias; no es hombre quien, perdido todo recato, comparte la cama con un cadáver»⁴. Levi hablaría de *bestialización*, pero estamos en condiciones de precisar que lo humano ya no retrocede a lo salvaje con facilidad. Este nuevo régimen que no *reconoce* un límite en la dignidad de sus muertos acarrea, más bien, una deshumanización literal, esto es, una alteración de la materia misma de la que está hecha lo humano, que no es solo carne, sino ley, materia deseante.

En las primeras páginas de su ensayo «La *Iliada* o el poema de la fuerza», Simone Weil describe un particular tipo de miseria humana que padecen esos personajes homéricos que ella llama «los suplicantes»: cuando una persona desarmada ruega por su vida frente a la espada de otro hom-

⁴ Primo Levi, *Si esto es un hombre*, Barcelona, El Aleph – Austral, 2013, p. 187.